

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012, 576 pp.

Lucas Cimbaluk
Universidade Federal do Paraná

Em *O Profeta e o Principal*, Renato Sztutman analisa a relação entre estas duas “personagens conceituais” enquanto relação entre os campos da religião e da política. Para tanto, retoma as teses de Pierre e Hélène Clastres, a luz de novas etnografias e sínteses sobre diferentes povos ameríndios atuais e dos Tupis antigos, desde referências de cronistas e missionários e trabalhos clássicos como o de Florestan Fernandes. A publicação deste trabalho, segundo o autor, versão revista e ligeiramente modificada de sua tese de doutorado defendida em 2005, inclui algumas novas referências teóricas e etnográficas.

Os Clastres também são tomados como “personagens conceituais”, ao lado dos ameríndios, e desta forma se torna possível um diálogo, autores *com quem* podemos conversar. A questão que inspira Sztutman, iniciando o primeiro capítulo, é oriunda de Pierre Clastres: “pode o poder político enquanto coerção emergir em uma ‘sociedade primitiva’, qual seja, uma sociedade igualitária e indivisa?” Se Clastres propõe que os indivíduos desta decidiram recusar o tal “mau encontro” em favor da liberdade, ele também via seu germe tanto na guerra quanto no profetismo, que paradoxalmente seriam as linhas de força mais “libertárias”, linhas de fuga, em uma leitura deleuze-guattariana. O Estado, nesta última leitura, seria menos “mau encontro” irreversível que o enrijecimento das linhas de segmentaridade flexível, produzindo um centro

de ressonância capaz de subjugar multiplicidades. A opção seria por pulverizar e dissolver no cosmos este aparelho de ressonância, tendo a guerra como vertigem centrífuga a negar a cristalização e centralização de alianças advindas do parentesco, e o profetismo, na busca da Terra sem Mal no caso Tupi, a negação da organização social vigente.

Através da crítica de Deleuze e Guattari, segundo a qual a existência de centros de poder não implicaria necessariamente a cristalização de um aparelho de coerção, é possível colocar em risco a oposição entre sociedades segmentares e com Estado. Em ambas a ação política representaria um jogo simultâneo de tendências opostas a definir tensões, sendo o Estado menos uma substância e mais uma força, vetor ou polo, processo de endurecimento de segmentaridades, ou a assunção da possibilidade de existência de um ponto de vista capaz de abarcar a totalidade, o que então implica em coerção física e metafísica. Seguindo Eduardo Viveiros de Castro, guerra e profetismo seriam dois vetores que conformam linhas de um mesmo mapa, se cruzando e entrelaçando dentro da transversal de atualização e contraefetuação, cuja máxima vertical seria o resfriamento político por meio da cristalização de coletivos e transcendência, e a horizontal, o aquecimento histórico, pela dissolução de coletivos e indivisão do cosmos. Dois vetores que não se realizariam plenamente, pois um seria a irrupção do Estado, o outro, a abolição da vida social. Assim, o que há são alternâncias entre cristalizações e fragmentações, aglomerações e dispersões entre os dois polos, não se deixando aprisionar em nenhum deles, não havendo perspectiva capaz de abarcar o todo, sendo a solidez nada mais do que uma pausa num fluxo contínuo, não devendo ser perseguidos os polos, mas sim as tensões entre as linhas que compõem o que seja a política indígena.

Desta forma, é possível olhar com mais cuidado as referências aos Tupi antigos e também outros povos atuais analisando em que medida chefes locais ou supralocais seriam oriundos da guerra ou do profetismo,

atentando para a construção relacional da chefia e do xamanismo e a guerra, e sua eminência não como forma de Estado necessariamente, mas em pausas nestes vetores e suas oscilações contínuas na transversalidade.

Para reforçar esta leitura, Sztutman segue as pistas de algumas figuras e situações específicas, especialmente os profetas caraíba e os guerreiros morubixabas, figuras análogas ao mobilizarem elementos externos ao mundo social e por meio daquilo que constitui seu prestígio e sua *magnificação* a exemplo dos “grandes homens” melanésios, homens capazes de encompessar mais relações que as demais pessoas. Os profetas o fariam por meio de agências não humanas. Os guerreiros o fariam pela agência de inimigos. Ambos, ao incorporarem e domesticarem tais agências, se constituiriam em um devir-outro (deus, animal ou inimigo) ou na capacidade de trânsito entre perspectivas. A diferenciação está justamente na capacidade de controle sobre estes outros em si, que constituem a pessoa muitas vezes só assim considerada “plena” ou “ideal”.

O autor irá buscar referências etnográficas, perfazendo uma análise crítica das fontes no que se refere à relação e constituição da chefia, do profeta e do guerreiro, revisitando de forma crítica e comparada, sempre informada pela etnografia, as fontes. Inicia revisitando os Tupi Antigos, abrangendo o período de meados do Quinhentos até o primeiro quartel do Seiscentos, ou seja, da ocupação da costa por portugueses e franceses até a expulsão destes últimos.

Sztutman procura o ponto de vista indígena sobre o “encontro” com os colonizadores, a partir de reflexões sobre o sentido da história para estas sociedades, que seriam, além de contra o Estado também contra a história ou o histórico, promovendo máquinas que anulariam seus efeitos, tal como o tempo fora do tempo, mítico e divino, buscado pelos movimentos proféticos através da supressão da divisão mítica entre humanos e não humanos. A Conquista não seria neste processo uma inauguração da história entre os índios, mas teria um efeito catalisador,

acelerando movimentos e com isso abrindo cenário também a transformações. Para tanto, ele defende a possibilidade de uso de referenciais historiográficos e a comunicabilidade dos dados da época da conquista com os atuais, de forma que um possa tornar crítica a leitura do outro, considerados os pontos de vista e local de fala dos autores.

O segundo capítulo faz tal análise historiográfica, abrangendo os primeiros encontros, o projeto e missões jesuíticas, a França Antártica na Guanabara e o movimento da “confederação dos Tamoios”, a França Equinocial no Maranhão com missionários capuchinhos. Aborda de que forma estes eventos geraram transformações por meio de um aquecimento político, tanto no sentido da intensificação da guerra como na intensificação de movimentos proféticos em meio a ela, sendo base para discussões posteriores sobre os Tupi nas duas partes seguintes do livro, em que o método privilegiado será o da comparação com materiais sobre povos atuais.

A segunda parte do livro explora a instituição da guerra e os guerreiros bem como coletivos de gênese na guerra e suas cauinagens, recaindo no que seriam os esboços do “político”, se aprofundando no “Conselho de Anciãos”, as províncias, os grandes morubixabas e as confederações, presentes na literatura histórica Tupi.

Inicia por abordar o ritual antropofágico, lócus da constituição do guerreiro Tupi enquanto sujeito magnificado, em um processo que Florestan Fernandes caracteriza como “peneiramento”, em que se intensificam capacidades e símbolos ou que, seguindo Strathern, Godelier e Wagner, se constituiriam “grandes homens”, aqueles que conteriam em si muitos homens, numa imagem de pessoas fractais, individuais. No ato da vingança através da morte do inimigo, Outro Tupi sempre previamente familiarizado, e sua posterior devoração pelo grupo, produzem-se novas subjetividades em sociedades em que “para individuar é preciso desindividuar, para produzir parentesco é preciso buscar subjetividades

exteriores, para se constituir como sujeito ou agente é preciso incorporar relações”. Assim, se o cunhado sempre tem uma parte inimiga que se procura interiorizar pelo parentesco, singularizando a pessoa e a parentela, o matador mantém parte da vítima, cuja imanência outra o ritual exterioriza, exacerbando a diferença e a possibilidade de visualização de identidades.

O autor faz um primeiro percurso comparativo procurando observar a dimensão da magnificação guerreira e as possibilidades de emergência de uma socialidade política alternativa ao parentesco através de âmbitos mais amplos, sejam a comunidade, a expedição guerreira ou um conjunto multicomunitário, tendo como base outras sociedades orientadas para a guerra, sociedades que não necessariamente fazem guerras empiricamente visíveis, ou ainda que produzem alguma forma de hierarquia com ética pacifista. Dadas as inúmeras diferenças entre os casos específicos, Sztutman apenas esboça uma possibilidade de síntese, em que o político se mostra sempre dependente do ritual, pela constituição de pessoas na integração com subjetividades externas (humanas ou não) e definindo um campo de atração de aliados e exibição de prerrogativas. Campo este, conforme o caso, mais estabilizado ou não, com maior ou menor incerteza, sendo esta dinâmica sempre dependente do evento, o fluxo das contingências e biografias.

Falar em uma chefia e uma política ameríndia, portanto, gera um problema de linguagem, já que existem em graus e modos diversos, de acordo com formas de magnificação e graus de representatividade, conceito este também bastante inadequado ao se tratar de ameríndios, preferindo o autor tratar da primeira questão e dos ideais de grandeza e modos de obtê-los. Passa, assim, pelo “principal” Tupi, termo que, como indica o título do trabalho, o autor considera acertado em alguma medida, já que não representa uma unidade (não “o” mas “um” principal), dentro de um gradiente de homens de prestígio (chefesogro;

grupo local; chefe de guerra). Com nova excursão sobre a melanésia, a lição destacada pelo autor na comparação com os ameríndios, seria em apontar que o domínio político, como o imaginamos, não é uma necessidade ou algo inerente à socialidade, mas decorrência de certas ações coletivizadoras, que o tornam uma totalidade sempre aberta, recusando formas de transcendências.

Analisando casos etnográficos atuais, conclui que a liderança não tem um sentido político *a priori*, mas é condição para fazer aparecer um coletivo, uma “ilusão necessária” para constituir um lugar a partir do qual o grupo pode aparecer para si próprio, sendo tão dinâmica quanto o processo de extensão e contração de pessoas e coletivos. Isso é reforçado pelo contexto da Conquista, tratada então pelo autor como período em que buscou-se a substituição da guerra indígena “ofensiva”, em que jamais haveria paz, mas em que a guerra era composta por atos comedidos de violência, por uma “pacificação” colonial em que se faziam guerras “defensivas” que faziam explodir violência e genocídio, estimulando rivalidades.

A terceira e última parte do trabalho fará movimento similar à segunda, mas com foco nos grandes xamãs e caraíbas, primeiro tratando da forma de constituição e de sua transformação de um a outro, os movimentos migratórios e a massa que seguia os profetas, bem como a possível passagem do xamã a uma posição política. Aponta-se o sentido político desta movimentação, na passagem da ação à representação, não tendo o xamã um “poder” mas uma agência, da mediação entre humanos e não humanos, sendo o xamanismo necessariamente uma cosmopolítica. A diferença do xamã ao caraíba para o autor é de grau, pois enquanto o primeiro proporcionaria a comunicação com o plano não humano, o profeta pregaria a transformação do terreno em divino por meio da abolição das fronteiras cósmicas, refazendo o elo perdido, abolindo a condição humana, o trabalho, as regras de parentesco e aliança, em

uma vida de constante abundância e festa. Seriam “fundamentalistas” levando o devir-deus do guerreiro a toda coletividade, que embriagada se tornaria indiferenciada, como no ritual antropofágico, se entregaria inteiramente ao outro.

Se o xamanismo é complementar à guerra, com o Contato, a predação em alguns grupos se transformou em acentuação do processo xamânico e sua cataclismologia em busca de outro destino, num outro mundo, movimento que não raro incorporava elementos cristãos, se não os próprios missionários. Em outros casos o xamanismo tornou-se muito mais político, não no sentido da veneração do chefe-xamã, mas uma possibilidade de objetificação a partir da magnificação e intensificação de relações. Para demonstrar estas possibilidades, o autor volta a analisar diversos casos atuais e transformações, inicialmente Tupi (Paracanã, Araweté, Wajapi, Kagwahiv, Yudjá, Assurini, Guaraní) e posteriormente com outros grupos (Piraoá, Desana, Amuesha, Wauja, Arawak).

Contrariando a divisão estabelecida por H. Clastres entre os domínios religioso e político, fazendo apontamentos sobre a diferenciação e ocupação de uma posição política permanente, bem como sua relação com a constituição de coletivos pensando tais movimentos para além da “resistência” ou “reação”, o autor defende a proximidade do profetismo e da guerra ao criar movimentos que impedem centros e permitem a magnificação de pessoas e coletivos. Seriam, portanto, princípios de ontogênese e morfogênese, cujo motor foi catalisado com o Contato. Apesar da divisão entre as três partes do livro, especialmente a segunda e a terceira, parecendo reforçar a distinção entre chefes de guerras e xamãs, o autor faz notar que se trata de uma mesma questão analisada sob duas chaves, e não a torna rígida, já que mostra como o xamanismo, como uma forma de comunicação com um mundo outro, é intrínseco à guerra, condição para um destino extra-humano, e também atentando para as metamorfoses das personagens decisivas, com base no detalhe etnográfico.

Na comparação das formas em que o xamanismo se transforma em chefia, três movimentos e uma pausa encerram o livro: rumo à costa, a análise da “santidade de Jaguaripe”, na Bahia na década de 1580 que teve como destino a desagregação; rumo à Cordilheira, a migração dos Chiriguano para os Andes, com a constituição de lideranças fortes e um movimento profético que possibilitou o rompimento das barreiras comunitárias, integrando conjuntos regionais étnicos; e a revisitação ao Piemonte, com a revolta de (Juan dos Santos) Atahualpa em 1742 e outros movimentos similares na busca do reestabelecimento do Império Inca “pan-indígena” entre Campa e Yanesha (Arawak), que produziram alguma territorialização centrada em xamãs ou sacerdotes ainda que sem uma hierarquia enrijecida, e que hoje deu lugar a chefes representantes em congresso intercomunitário. A pausa final retoma estes movimentos, reforçando seu caráter não de resistência, mas de reflexão sobre a gestão da própria existência, da condição humana e social, organizando a experiência a partir do modelo xamânico e de princípios míticos, que ao se tornarem e formarem a ação, permitem a mobilidade entre os planos centrífugo e centrípeto, no processo cíclico de luta política e renovação utópica, em uma tensão e oscilação fundante.

Sem pretender encerrar a questão, mas apenas abrir o debate e introduzir novos pontos de vista, a partir da comparação, o autor pensa *com* Clastres, tornando possível enriquecer as inquietações produzidas com etnografias recentes e dados historiográficos, tendo por base concepções que enfocam vetores, transversais e pausas ao invés de movimentos irreversíveis. Onde o contra o Estado contém a vertigem do Estado, mas que só se vislumbra como breve pausa (não em polo) no movimento permanente que garante a não cristalização do aparelho de ressonância. Por isso o trabalho se encerra com a citação de Elias Canetti: “a metamorfose parece ser mesmo inimiga do poder político que insiste em fixá-la sob suas formas unas e rígidas”.